



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2008

Reform und politische Ordnung im vorkolonialen Marokko (1900–1908)

Dennerlein, Bettina

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-114540>

Journal Article

Originally published at:

Dennerlein, Bettina (2008). Reform und politische Ordnung im vorkolonialen Marokko (1900–1908). WerkstattGeschichte, 48:65–82.

■ BETTINA DENNERLEIN

Reform im vorkolonialen Marokko

Zur Zirkulation und Aneignung politischer Ordnungsvorstellungen (1900–1908)

Einleitung

Für eine Untersuchung von Reform in Verbindung mit Transfer- bzw. Übersetzungsprozessen bietet sich für die arabisch-islamische Welt das lange 19. Jahrhundert als Periode autoritärer und defensiver Modernisierung wie kein anderes an. Die verschiedenen Formen militärischer, administrativer und kultureller Reorganisation fanden vor dem Hintergrund der forcierten europäisch dominierten ökonomischen und politischen »Öffnung« der Region und in Orientierung an Europa statt. Gleichzeitig boten die in kurzen zeitlichen Abständen einsetzenden Reforminitiativen in einzelnen Provinzen des Osmanischen Reiches wie auch in dessen Zentrum die Möglichkeit, aus Erfahrungen in der Region selbst zu lernen. Während frühere Studien unter dem Einfluss der Modernisierungstheorie von einer mehr oder weniger erfolgreichen Übernahme bzw. Diffusion europäischer Technologien und Modelle ausgingen, werden in neueren Darstellungen historische Verflechtungen und die Kreativität von Aneignungsprozessen betont.¹ Der sukzessive Übergang vom Handels- zum Hochimperialismus veränderte dabei sowohl die Voraussetzungen für als auch die Wahrnehmung von Reformen. Die ökonomische Durchdringung wurde zur Grundlage der Durchsetzung mehr oder weniger direkter europäischer kolonialer Einflussnahme.² Das wiederum führte in der Region zu einer stärkeren Abgrenzung von Europa, die sich kulturell und religiös artikuliert. Europa galt am Ende des 19. Jahrhunderts nach wie vor als Modell, aber es wurde verstärkt um einen eigenen Zugang zu technisch-wissenschaftlichem und gesellschaftlichem Fortschritt gerungen.³ In diesem Zusammenhang zirkulierten, befördert durch die Mobilität der gelehrten und der bürokratisch-militärischen Eliten zwischen den verschiedenen

65

- 1 Für eine frühe kritische Auseinandersetzung mit der Modernisierungstheorie aus der Perspektive der außereuropäischen Geschichte vgl. Jürgen Osterhammel, Modernisierungstheorie und die Transformation Chinas 1800–1914. Kritische Überlegungen zur historischen Soziologie, in: Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte 35 (1984), S. 31–72. Zum Osmanischen Reich in der Reformperiode vgl. etwa Maurus Reinkowski, Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert, München 2005, insbes. S. 19–29, S. 41–48 sowie der dort referierte Forschungsstand; zum Begriff der autoritären und defensiven Modernisierung vgl. ebd., S. 12. Zum Nahen Osten insgesamt vgl. James L. Gelvin, The Modern Middle East. A History, Oxford 2005, S. 73–87, der in diesem Zusammenhang von *defensive developmentalism* spricht.
- 2 Für einen nach wie vor empfehlenswerten Überblick über die Entwicklung der arabischen Welt (ohne den Maghreb) im 19. Jahrhundert vgl. Alexander Schölch, Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert, 1800–1914, in: Ulrich Haarmann (Hg.), Geschichte der arabischen Welt, München 1994, S. 365–431.
- 3 Reinhard Schulze, Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 1994, S. 31–36, insbes. S. 32 f.

Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas, neue politische Ordnungsvorstellungen, die zumindest selektiv europäische Ideen aufgriffen, zugleich aber in unterschiedlicher Weise an islamische Traditionen anknüpften.⁴ Es ist dieser Aspekt von Reform bzw. Reformismus als Ausdruck mehrdimensionaler Transferprozesse, der hier anhand eines konkreten Beispiels untersucht werden soll. Im Zentrum der Betrachtung stehen Versuche, im Nahen Osten diskutierte Reformvorstellungen in den marokkanischen Kontext zu übertragen.

Hintergrund ist die spezifische Situation Marokkos im 19. und frühen 20. Jahrhundert, das von Reformtrends der Region weitgehend unberührt geblieben war.⁵ Es ist in Marokko nicht zu in Umfang und Erfolg auch nur annähernd mit den massiven Modernisierungsanstrengungen unter Muḥammad ʿAlī (reg. 1805–1848) in Ägypten oder mit der osmanischen *tanẓīmāt*-Periode (1839–1876) vergleichbaren Entwicklungen gekommen.⁶ Die überkommene, religiös legitimierte Form patrimonialer Herrschaft, die sich auf eine Mischung aus militärisch abgesicherter Steuereinzahlung und unterschiedlichen Strategien der direkten oder indirekten Einbindung von Stämmen gestützt hatte, wurde im Kern nicht verändert. Im Bereich der Armee erschöpften sich Reformmaßnahmen in punktuellen Antworten einzelner Herrscher auf aktuelle Krisen.⁷ Die bestehende Struktur einer aus ehemaligen Sklaven und aus auf den Armeedienst spezialisierten Stämmen gebildeten Armee (arab. *ḡaiš*, mar. *ḡīš*, frz. *guich*) wurde lediglich ergänzt, nicht abgeschafft. Die Einführung von nach europäischem Vorbild gestalteten Zuständigkeitsbereichen auf der obersten Ebene der Bürokratie führte zwar zu einer stärkeren Hierarchisierung und Kontrolle, nicht aber zur Herausbildung einer Gruppe hoher Bürokraten, die eigene Interessen auch gegenüber dem Herrscher

- 4 Zu politischen Kontakten zwischen Marokko und dem Osmanischen Reich in dieser Periode vgl. Edmund Burke, Pan-Islam and Moroccan Resistance to French Colonial Penetration, 1900–1912, in: *Journal of African History* XIII (1972) 1, S. 97–118. Für eine Analyse des osmanischen Panislamismus vgl. Jacob M. Landau, *The Politics of Panislam. Ideology and Organization*, Oxford 1990. Zu Kontakten im Rahmen von Armeereformen vgl. Abderrahmane El Moudden, Looking Eastward: Some Moroccan Tentative Military Reforms with Turkish Assistance (18th – Early 20th Centuries), in: *The Maghreb Review*, 19 (1994) 3–4, S. 237–245. Vgl. a. Bettina Dennerlein, South-South Linkages and Social Change: Moroccan Perspectives on Army Reform in the Muslim Mediterranean in the Nineteenth Century, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (2007) 1, S. 52–61.
- 5 In einer der wenigen Überblicksdarstellungen der marokkanischen Geschichte heißt es: »Morocco was still a traditional Islamic monarchy when the French protectorate was established in 1912.« Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1971, S. 369. Der marokkanische Historiker Abdallah Laroui spricht dagegen differenzierter von einer vorherrschenden »Ideologie des Konservierens«, Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830–1912)*, Paris 1970, S. 226.
- 6 Zu beiden Themenbereichen liegt mittlerweile eine sehr breite Forschungsliteratur vor. Hier sei daher nur stellvertretend auf die respektiven Einträge in der *Encyclopaedia of Islam* verwiesen, die zahlreiche bibliographische Hinweise auch auf relevante neuere Arbeiten enthalten: E. R. Toldano, Muḥammad ʿAlī Pasha, in: P. J. Bearman (Hg. u. a.), *Encyclopaedia of Islam*. Brill, 2008. Brill Online. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 20 February 2008 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0781>; R. H. Davison, *Tanẓīmāt*, in: Bearman, *Encyclopaedia of Islam* <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1174>.
- 7 Ausführlich zur Reform der Armee vgl. Wilfried J. Rollman, *The »New Order« in a pre-colonial Muslim society: Military reform in Morocco, 1844–1904*, Ann Arbor 1983, unveröffentlichte Diss.

hätten verfolgen können.⁸ In Marokko hat sich im Unterschied zu anderen Ländern der Region keine militärisch-bürokratische oder andere Elite Reformprojekte zueigen gemacht und diese befördert. Den Hauptgrund dafür sieht der marokkanische Historiker Abdallah Laroui im strukturell bedingten Legitimationsdefizit von Reformen: Als von europäischen Mächten entworfene und zunehmend auch von diesen forcierte und kontrollierte Mittel zur Herstellung von »Sicherheit und Ordnung« (vornehmlich zum Schutz europäischer Interessen) hätten sich Reformen als ein Instrument äußerer Einflussnahme dargestellt. Als punktuell von marokkanischen Herrschern aufgegriffene Maßnahmen zum Ausbau der eigenen Macht seien sie als illegitimer staatlicher Zwang wahrgenommen worden und hätten so das Auseinanderbrechen des als religiös-rechtlicher Pakt gefassten patrimonialen Verhältnisses zwischen Herrscher und Untertanen zur Folge gehabt. Als Schritte zur ökonomischen Öffnung Marokkos seien Reformen zwar zunächst auch Teilen der marokkanischen Händler-schicht und den neu berufenen Steuer- und Zollfunktionären zugute gekommen – gerade dadurch aber hätten sie sozioökonomische Gegensätze verstärkt und verstetigt.⁹ Hinzu kam nach Laroui der zunehmend von der politischen Realität abgekoppelte Traditionalismus der großen Mehrheit der Gelehrten, den er als Ausdruck ihrer Weigerung versteht, die eigene Marginalisierung mit zu betreiben.¹⁰ Auch die wenigen marokkanischen Gelehrten, die gegen diesen Trend versucht hätten, einzelne Reformmaßnahmen zu rechtfertigen, hätten keine programmatischen Positionen entwickelt. Vielmehr hätten sie sich darauf beschränkt, im Rahmen überkommener Argumentationsfiguren ihre Haltung durch den Verweis auf »Notwendigkeit« (*ḍarūra*) oder die Wandelbarkeit von auf »gewöhnheitsbedingten Umständen« beruhenden religiös-rechtlichen Vorschriften zu begründen.¹¹

Dass dennoch zumindest isoliert auch andere Positionen vertreten wurden, dokumentieren einzelne Reformdokumente aus der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts.¹² In der Sekundärliteratur werden diese Dokumente in der Regel als Verfassungsentwürfe bezeichnet, obgleich nur das chronologisch letzte, das aus dem Jahr 1908 stammt, das Wort Verfassung (*dustūr*) tatsächlich im Titel führt. Diese Einordnung geht auf den marokkanischen Gelehrten und Politiker ʿAllāl al-Fāṣī (gest. 1974) zurück, der die ersten der genannten Quellen entdeckt und als Zeugnis einer vorkolonialen marokkanischen Verfassungsbewe-

8 Vgl. Laroui, *Origines*, S. 87 f.

9 Ebd., S. 255–262. Zur sozioökonomischen Ausdifferenzierung der marokkanischen Gesellschaft im Verlauf des 19. Jahrhunderts vgl. a. Kenneth L. Brown, *People of Salé. Tradition and change in a Moroccan city 1830–1930*, Manchester 1976; Norman Cigar, *Socio-Economic Structures and the development of an urban bourgeoisie in pre colonial Morocco*, in: *The Maghreb Review* 6 (1981) 3–4, S. 55–76; Grigori Lazarev, *Aspects du capitalisme agraire au Maroc avant le protectorat*, in: *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1975), S. 57–90. Zur partiellen Interessenverschränkung zwischen der aufsteigenden Schicht von Händlern und Steuerbeamten auf der einen, einem Teil der städtischen Gelehrten auf der anderen Seite vgl. a. Edmund Burke, *The Moroccan Ulama, 1860–1912: An introduction*, in: Nikki Ragozin Keddie (Hg.), *Scholars, saints and sufis. Muslim religious institutions since 1500*, Berkeley 1972, S. 93–125.

10 Laroui, *Origines*, insbes. S. 334–336.

11 Ebd., S. 324–327, insbes. S. 325.

12 Ausführlich zu insgesamt vier solcher Dokumenten vgl. Jaques Cagne, *Nation et Nationalisme au Maroc. Aux racines de la nation marocaine*, Rabat 1988, S. 457–543. Für die arabische Fassung zweier Dokumente und weitere Informationen zu den Autoren vgl. a. Muḥammad al-Manūnī, *Mazāhir yaqāḍat al-Maḡrib al-ḥadīṭ*, Vol. 2, Beirut 1985, S. 399–445.

gung veröffentlicht hat.¹³ Im Folgenden werden zwei dieser Dokumente, die auf die Jahre 1906/1907 zu datieren sind, näher untersucht.¹⁴ Diese Auswahl hat drei Hauptgründe: Erstens lassen sich die beiden ausgewählten Quellen sehr genau auf die politischen Ereignisse ihrer Zeit beziehen, die sie zum Teil direkt kommentieren. Zweitens lassen sie sich mit anderen bekannten Quellen der Zeit vergleichen, die aus anderer Perspektive zu den gleichen Problemen Stellung beziehen. Drittens bieten sie sich für eine Untersuchung von Reform und Übersetzung im Kontext innermuslimischer Austauschprozesse insofern an, als in ihnen ein marokkanischer und ein nicht-marokkanischer Versuch zum Ausdruck kommen, nahöstliche Reformideen in einen marokkanischen Kontext zu übertragen.

Europa und die oktroyierte Reform

Der unmittelbare Hintergrund, vor dem die beiden hier betrachteten Quellen zu sehen sind, ist der wachsende Widerstand gegen die immer direktere französische Einflussnahme auf marokkanische Angelegenheiten. Dieser Widerstand wendete sich zunehmend gegen den europafreundlichen Herrscher Maulāy ‘Abdal‘azīz (reg. 1894–1907/08) selbst. Im Verlauf der sich zuspitzenden Ereignisse kam es 1907/08 schließlich zur Absetzung des Sultans und zur Einsetzung seines als konservativer und zugleich als kämpferischer geltenden Bruders ‘Abdalḥafīz (reg. 1907/08–1912) – ein einmaliger Vorgang in der Geschichte der seit dem 17. Jahrhundert herrschenden ‘alawidischen Dynastie. Die unmittelbaren Auswirkungen der beschleunigten Einbindung Marokkos in den europäisch dominierten kapitalistischen Weltmarkt waren bereits seit der Mitte der 1880er Jahre spürbar.¹⁵ In dieser Zeit verstetigten sich ein kontinuierlich wachsendes Handelsbilanzdefizit und die krisenhafte Abwertung einheimischer Währungen. Hinzu kamen die hohen Reparationszahlungen aus dem spanisch-marokkanischen Krieg von 1859/60. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts misslang der Versuch des noch jungen und unerfahrenen Sultans Maulāy ‘Abdal‘azīz, der erst seit dem Tod seines obersten »Ministers« bzw. Kämmerers (*ḥāğib*) Aḥmad Ibn Mūsā im Jahr 1900 die politische Macht auch de facto ausüben konnte, eine umfassende Reform des Steuersystems durchzusetzen (den so genannten *tartīb*). Von Beginn an untergruben die Verzögerung des Projekts, die mit durch die mangelnde europäische Unterstützung verursacht worden war, und Unregelmäßigkeiten in der Umsetzung die Effektivität dieser Maßnahme und damit zugleich jede mögliche Akzeptanz.¹⁶ Vor diesem Hintergrund war der Sultan ab 1901 schließlich zu wiederholten Kreditaufnahmen bei ausländischen, insbesondere bei französischen Banken gezwungen. Diese wiederum forderten als Sicherheit für die von ihnen gewährten Kredite

13 Vgl. dazu unten. Zu Verfassungsbewegungen im Nahen Osten vgl. Eds. u. a., Dustūr, in: P. Bearman (Hg. u. a.), *Encyclopaedia of Islam*, Brill 2008, Brill Online. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, 20 February 2008 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0199>; Elie Kedourie, *The Fate of Constitutionalism in the Middle East*, in: ders., *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, London 1974, S. 1–27.

14 Zu den Quellen im Detail vgl. unten.

15 Ausführlich zur ökonomischen Durchdringung Marokkos und deren Folgen am Ende des 19. Jahrhunderts Jean-Louis Miège, *Le Maroc et l'Europe (1822–1906)*, Vol. VI (*Vers la Crise*), Rabat 1996, insbes. S. 363–423. Für eine Analyse, die sich weitgehend auf marokkanische Quellen stützt und den europäischen Einfluss insgesamt etwas relativiert, vgl. Nicolas Michel, *Une économie de subsistances: Le Maroc précolonial*, Vol. 1 und 2, Kairo 1997.

16 Edmund Burke, *Prelude to protectorate in Morocco. Precolonial protest and resistance, 1860–1912*, Chicago/London 1976, insbes. S. 49–53.

die Kontrolle über die einträglichen Zölle und entzogen damit der marokkanischen Zentralverwaltung eine dringend benötigte Einnahmequelle. Das Hauptproblem für Maulāy ‘Abdal‘azīz bestand darin, dass ihm in diesen Jahren jeglicher finanzieller und diplomatischer Spielraum verloren ging, um zumindest vorübergehend die französische Einflussnahme abwehren und sich so nach innen als souveräner Herrscher präsentieren zu können. Gestützt auf Großkredite französischer Banken und die Einrichtung der *Contrôle de la Dette* sicherte sich Frankreich schließlich im Rahmen der britisch-französischen *Entente Cordiale* von 1904 das Recht, die Finanzverwaltung des *maḥzan*¹⁷ und damit auch sämtliche Maßnahmen militärischer und administrativer Reorganisation zu kontrollieren.¹⁸ »Vers 1904, le Makhzen est définitivement mis sous la tutelle des grandes banques.«¹⁹ So abgesichert wurde in Paris ein Reformplan ausgearbeitet, der dem Sultan zur Umsetzung vorgelegt werden sollte. Französische diplomatische Quellen erwähnen in diesem Zusammenhang Gespräche des Sultans mit verschiedenen Persönlichkeiten, die bestrebt waren, ‘Abdal‘azīz zur Ablehnung des französischen Vorschlags zu bewegen.²⁰ Zunächst versuchte ‘Abdal‘azīz offenbar tatsächlich, sich dem französischen Druck zu entziehen. Noch Mitte Dezember 1904 schickte er einen Abgesandten mit dem Auftrag in den Nahen Osten, muslimische Militärberater und Ausbilder zu rekrutieren – ein Ansinnen, das angesichts der heftigen französischen Reaktionen jedoch umgehend wieder aufgegeben werden musste.²¹ Gleichzeitig wuchs insbesondere unter den marokkanischen Religionsgelehrten der Widerstand gegen die zunehmend offenere französische Einmischung. Maßgeblich beteiligt an der Zuspitzung dieses Widerstands scheint der Vorsteher der einflussreichen Bruderschaft der *Kattāniyya*, Muḥammad b. ‘Abdalkabīr al-Kattānī (gest. 1909), gewesen zu sein, der immer wieder die Stimmung unter den Gelehrten anzuheizen suchte.²² So kam es dazu, dass im Dezember 1904 eine Gruppe von Gelehrten unter der Führung des hoch angesehenen Ġa‘far b. Idrīs al-Kattānī (gest. 1905), Onkel des umstrittenen Muḥammad b. ‘Abdalkabīr, dem Sultan eine

17 *Maḥzan*, dem Wortsinn nach »Magazin, Ort der Aufbewahrung«, bezeichnet in Marokko die Armee und die bis 1912 kaum zentralisierte und ausdifferenzierte Verwaltung des Landes. Zum *maḥzan* im 19. Jahrhundert vgl. Laroui, *Origines*, S. 67–125, insbes. S. 81–91.

18 Burke, *Prelude*, S. 71–75.

19 Edmund Burke, *La Hafidhiya* (août 1907-janvier 1908): enjeux sociaux et luttes populaires, in: *Hespéris-Tamuda* 31 (1993), S. 103.

20 Vgl. *Documents Diplomatiques Français* (1871–1914), 2^e Série (1901–1911), Vol. 5 (9 avril – 31 décembre 1904), Nr. 473 (M. Sain-René Taillandier, Ministre de la France à Tanger, à M. Delcassé, Ministre des Affaires Étrangères). Vgl. a. G. Saint-René Taillandier, *Les origines du Maroc français. Récit d’une mission* (1901–1906), Paris 1930, S. 210 f. Erwähnt werden in diesem Zusammenhang insbesondere die Fezer ‘*ulamā*’, ‘*ṣurafā*’ und Vorsteher der verschiedenen Niederlassungen von Sufi-Bruderschaften. Auf der Basis einer sehr weiten Auslegung dieser Quellen spricht Burke von einer regelrechten Konsultation eines Notabeln-Rates, Burke, *Prelude*, S. 77. Marokkanische Quellen scheinen dagegen nur im Zusammenhang mit der weiter unten erwähnten Versammlung von Notabeln, vor der Georges Saint-René Taillandier das Pariser Reformvorhaben erläuterte, von einem solchen Rat (*maḡlis al-a‘yān*) zu sprechen, ‘Abdarrahmān Ibn Zaidān, *Ithāf a‘lām an-nās bi-ḡamāl aḥbār ḥāḍirat Miknās*, Vol. 1, Rabat 1929–1933, S. 396; vgl. a. Laroui, *Origines*, S. 377 f.

21 Laouri, *Origines*, S. 376.

22 Ebd., S. 375. Ausführlich zu Muḥammad b. ‘Abdalkabīr und der politischen Rolle der von ihm geführten *Kattāniyya* vgl. Sahar Bazzaz, *Challenging power and authority in pre-protectorate Morocco: Shaykh Muḥammad al-Kattānī and the Ṭarīqa Kattāniyya*, Cambridge/Mass. 2002, unveröffentlichte Diss.

Protestnote in Form einer *fatwā* übergab. In der *fatwā* wurden folgende Maßnahmen gefordert: der Abbruch der Verhandlungen mit Frankreich, die Weigerung, die angekündigte französische Delegation zu empfangen und die Entlassung der europäischen Militärberater sowie zweier marokkanischer Minister, Ġibbās und Ibn Sulaimān, die in dem Ruf standen, die französische Position zu unterstützen.²³ Die Überreichung der *fatwā* war eine der ganz wenigen Gelegenheiten, bei denen Vertreter der traditionellen Gelehrten wie Ġaʿfar b. Idrīs al-Kattānī ihre sonst in politischen Dingen gepflegte Zurückhaltung ablegten.²⁴

Im Januar 1905 traf schließlich dennoch – wenn auch mit Verspätung – die französische Mission unter Leitung George Saint-René Taillandiers, Minister Frankreichs in Tanger, mit den Reformvorschlägen aus Paris in Fez ein. Konfrontiert mit der Forderung des Sultans, einen Rat von Notabeln (*maġlis al-aʿyān*) an den folgenden Beratungen zu beteiligen, einigte man sich am Ende mit der französischen Mission darauf, dass Saint-René Taillandier das französische Reformprogramm vor fünfzehn ausgewählten Persönlichkeiten aus unterschiedlichen Teilen des Landes erläutern sollte.²⁵ Allerdings bedang sich die französische Seite ausdrücklich aus, dass bei dieser Gelegenheit keine Debatte über das Programm stattfinden sollte.²⁶ Die Einberufung einer solchen Versammlung stellte in gewisser Weise die Fortsetzung einer bereits aus den 1880er Jahren bekannten Taktik marokkanischer Sultane dar, die sich in bestimmten Situationen durch Beratungen mit vorhersagbar negativem Ergebnis gegenüber den Forderungen der europäischen Mächte nach ökonomischer und politischer Öffnung Ausflüchte zu verschaffen suchten. Umgekehrt konnte so gleichzeitig äußerer Druck dem Sultan zur Gewinnung von Spielräumen im Umgang mit innerem Widerstand verhelfen.²⁷ Welche Rolle der *maġlis al-aʿyān* tatsächlich für den Verlauf der weiteren Ereignisse gespielt hat und ob es sich hierbei gar um ein konstitutionalistisches Experiment handelte, lässt sich aufgrund der Quellenlage kaum entscheiden. Vermutlich hat jedoch die Tatsache, dass der Sultan am Ende den französischen Vorschlag ablehnte und stattdessen die Abhaltung einer internationalen Konferenz forderte, letztlich mehr mit der Verhärtung der deutschen Position gegenüber Frankreich als mit innermarokkanischen Verhältnissen zu tun.²⁸ Der Sultan ging jedoch keinesfalls gestärkt aus dieser Konfrontation mit Frankreich hervor. Die schließlich im Januar 1906 im spanischen Algeciras organisierte Konferenz brachte zwar zunächst die gewünschte Internationalisierung der Marokko-Frage. Im Rahmen der hier vereinbarten neuen sicherheits- und finanzpolitischen Kontrollinstrumente sicherte sich Frankreich jedoch eine dominante Rolle. Auch untergruben die neu geschaffenen Institutionen wie die französisch kontrollierte Staatsbank oder die in den ökonomisch wichtigen Hafenstädten eingesetzten, französisch bzw. spanisch befehligten Polizeitruppen die Souveränität Marokkos – auch wenn diese durch das Abkommen formal bestätigt worden war.²⁹ Entsprechend groß war die Ablehnung, auf die das Abkommen auch innerhalb des *mahzan* stieß. Der marokkanische Sultan versuchte, die Unterzeichnung

23 Burke, Prelude, S. 77–80; Laroui, Origines, S. 374–378.

24 Zur vorübergehenden Politisierung marokkanischer Gelehrter zu Beginn des 20. Jahrhunderts vgl. Burke, Ulama. Zum Inhalt der *fatwā* vgl. a. Laroui, Origines, S. 376.

25 Vgl. a. Cagne, Nation, S. 385–406, S. 407–409.

26 Burke, Prelude, S. 80 ff.; Laroui, Origines, S. 377 f.

27 Vgl. Bettina Dennerlein, Savoir religieux et débat politique au Maroc. Une consultation des »gens de Fès« en 1886, in: Hespéris-Tamuda 39 (2002) 2, S. 119–132.

28 Vgl. a. Laroui, Origines, S. 378. Für eine ausführliche Untersuchung der deutschen Marokko-Politik seit 1870 vgl. Pierre Guillen, L'Allemagne et le Maroc de 1870 à 1905, Paris 1967.

29 Burke, Prelude, S. 85 ff.

zunächst zumindest hinauszuzögern. Als sich ‘Abdal‘azīz im Juni 1906 jedoch schließlich angesichts des großen internationalen Drucks zur Ratifizierung gezwungen sah, brach der letzte Spielraum weg, der bis dahin immer noch gewisse Möglichkeiten des Austarierens von Spannungen nach innen und nach außen geboten hatte. Algeciras kann zudem mit Recht als endgültiger Vollzug des Bruchs zwischen dem Sultan und wichtigen Teilen der marokkanischen Elite gesehen werden. Gleichzeitig wuchsen anti-europäische bzw. anti-französische Gefühle innerhalb der Bevölkerung insgesamt, was sich in einer wachsenden Zahl von Übergriffen und Revolten äußerte. Diese wiederum lieferten Vorwände für weiteren militärischen und politischen Druck der verschiedenen europäischen Mächte.

Bisher fehlt eine umfassende Untersuchung der verschiedenen Konflikte und Spannungen, die nach 1906 aufbrachen und schließlich in der sogenannten *Ḥafīziyya*, wie die Absetzung ‘Abda‘azīz’ und die Einsetzung seines Bruders ‘Abdalḥafīz’ in den Jahren 1907/08 häufig genannt wird, kulminierten.³⁰ Dabei ist der Begriff *Ḥafīziyya* insofern irreführend, als es sich zu keinem Zeitpunkt um eine Bewegung im engeren Sinn handelte. Die Ereignisse von 1907/08 stellen vielmehr einen einer ganz spezifischen politischen Konjunktur geschuldeten, zeitlich eng begrenzten Moment des Zusammenwirkens sehr unterschiedlicher Protest- und Widerstandsformen dar. Weder die konkreten Anliegen noch die Aktionen der verschiedenen beteiligten Gruppen und Personen waren koordiniert. Die Schnittmenge ihrer Interessen erschöpfte sich im Wesentlichen in der Ablehnung der französischen Einflussnahme und des als schwach und europafreundlich geltenden Sultans ‘Abdal‘azīz. Eine treibende Kraft hinter der Einsetzung ‘Abdalḥafīz’ war mit al-Madanī al-Glāwī zunächst ein führender Vertreter der durch die neuen Möglichkeiten ökonomischer und politisch-militärischer Machtkonzentration aufgestiegenen Provinzgouverneure, der so genannten *grands caids*.³¹ Weitere Unterstützung erwuchs ihm aus der Unzufriedenheit verschiedener Vertreter der Zentralgewalt, die ihre Interessen von den fiskalischen und administrativen Reformen und insbesondere vom Aufstieg der Steuer- und Zollfunktionäre (*umanā*) bedroht sahen.³² Ein weiterer Faktor war der mehr oder weniger spontane Widerstand der Landbevölkerung unter lokalen Führern des *ḡihād* im Rif, im südlichen marokkanisch-algerischen Grenzgebiet sowie in der heutigen Westsahara. Nach der Besetzung von Oujda und Casablanca durch französische Truppen 1907 folgten auch in diesen Regionen Kämpfe. So ist es kein Zufall, dass die Notabeln von Marrakesch ihren Treueid (*bai‘a*) für ‘Abdalḥafīz elf Tage nach der Besetzung Casabancas im August 1907 erklärten. Im Unterschied zu seinem als flatterhaft und politisch unerfahren geltenden Bruder ‘Abdal‘azīz konnte sich ‘Abdalḥafīz auf die Reputation stützen, in religiös-rechtlichen Fragen sehr gut bewandert und zugleich mit den kulturellen und politischen Entwicklungen sowohl im Nahen Osten als auch in Europa vertraut zu sein.³³ Er galt zudem nach innen als Garant für die Rückkehr zum konservativeren Herrschaftsstil seines Vaters Ḥasan I. Hinter ihm konnten sich all jene Gruppen

30 Die beiden wichtigsten Darstellungen zum Thema sind nach wie vor Burke, *Ḥafidhiya* und Laroui, *Origines*, S. 371–414.

31 Zum Aufstieg von *grands caids* und *grands bandits* als lokale Machthaber vgl. Laroui, *Origines*, S. 347–353.

32 Zur *maḥzan*-Elite allgemein vgl. Muṣṭafā aš-Šābbī, an-Nuḥba al-maḥzaniyya fī Maḡrib al-qarn at-tāsi‘ ‘ašar, Casablanca 1995; zu den Steuer- und Zollbeamten vgl. Na‘īma al-Harrāḡ at-Tuzānī, al-Umanā‘ bi-l-Maḡrib fī ‘ahd as-sultān Maulāy al-Ḥasan 1290–1311/1873–1894, o. O. 1979.

33 Laroui, *Origines*, S. 390.

sammeln, die die Vertretung ihrer Interessen gefährdet sahen.³⁴ Gleichzeitig genoss 'Abdalḥafīz zunächst auch ideologischen Rückhalt unter aus Syrien stammenden Journalisten in Tanger. Der entscheidende Durchbruch des neuen Herrschers, durch den schließlich seine landesweite Anerkennung möglich wurde, gelang jedoch erst nach seiner Bestätigung durch die Notabeln von Fez im Januar 1908.³⁵

Die Fezer *baī'a*, in der der Treueid gegenüber dem neuen Herrscher ausdrücklich mit konkreten politischen Forderungen verknüpft wurde, gilt als Schlüsseltext für das Verständnis der politischen Ereignisse der Zeit.³⁶ Tatsächlich stellte die explizite Aufnahme von Forderungen in ein solches Dokument eine signifikante Akzentuierung der vertraglichen Seite des Treueids dar.³⁷ Die stilistischen Anstrengungen im Text deuten nach Laroui denn auch darauf hin, dass die Verfasser der *baī'a* zumindest im Ausdruck um eine gewisse Entschärfung bemüht waren.³⁸ Der Inhalt der *baī'a* von Fez an sich war dagegen weder radikal noch neu.³⁹ Vielmehr dokumentiert er in geradezu paradigmatischer Weise die anhaltende Wirksamkeit religiös legitimierter patrimonialer Ordnungsvorstellungen in politischen Konflikten. Daher der traditionalistische und, gemessen an der militärischen und ökonomischen Schwäche des Landes, in gewisser Weise realitätsferne Charakter, der der *baī'a* von Fez häufig attestiert wird.⁴⁰ Konkret wurden die folgenden Forderungen gestellt: die Aufkündigung des Abkommens von Algeciras, die Rückeroberung aller besetzten Gebiete, die Pflicht zur Information des Volkes über zukünftige Verhandlungen mit ausländischen Mächten, die Abschaffung ausländischer Protektionen, die enge Zusammenarbeit mit anderen muslimischen Regierungen, die Abschaffung von »unislamischen« Steuern (*maks*),⁴¹ die Aufkündigung der Auslandsschulden, die Stärkung islamischer Einrichtungen und schließlich die

34 »Sharīf-s, grands-caids, bandits d'honneur, chefs de confréries, *kātib*-s, bref, tous ceux qui, depuis plus ou moins longtemps, n'avaient plus leur place dans la *shūrā*, source de richesse et de prestige, se rallièrent à 'A. Ḥafīdh.« Laroui, *Origines*, S. 392.

35 Vgl. Burke, *Prelude*, S. 99–122. Erst auf die Fezer *baī'a* hin folgte die Anerkennung des neuen Herrschers in den strategisch und ökonomisch wichtigen Küstenstädten Larache, Salé, al-Jadida, Azemmour und Essaouira, vgl. Cagne, *Nation*, S. 343 f., Fn. 137. Der endgültige Verzicht 'Abdal'azīz auf seinen Herrschaftsanspruch und sein Rückzug nach Tanger erfolgten erst im August 1908.

36 Burke, *Prelude*, S. 99–127; Laroui, *Origines*, S. 371–399. Cagne sieht auch in der *baī'a* von Fez und dem genannten Notabelnrat ebenso wie in den von ihm behandelten Verfassungsentwürfen und einer »Jungmarokkanischen Bewegung« gleichermaßen »modernistische« Elemente des marokkanischen Nationalismus, Cagne, *Nation*, S. 309–557.

37 Zur *baī'a* allgemein vgl. E. Tyan, *Bay'a*, in: P. Bearman (Hg. u. a.), *Encyclopaedia of Islam*, Brill 2008. Brill Online. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 20 February 2008 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0107>; zu Marokko vgl. a. Bettina Dennerlein, *Legitimate Bounds and Bound Legitimacy. The Act of Allegiance to the Ruler (baī'a) in 19th Century Morocco*, in: *Die Welt des Islams* 41 (2001) 3, S. 287–310.

38 Laroui, *Origines*, S. 394.

39 Burke, *Hafidhiya*, S. 110.

40 Vgl. dazu noch aus zeitgenössischer Perspektive E. Michaux-Bellaire, *Une tentative de restauration idrisite à Fès*, in: *Revue du Monde Musulman* 5 (1908), S. 393–423.

41 Vgl. allgemein W. Björkmann, *Maks*, in: P. Bearman (Hg. u. a.), *Encyclopaedia of Islam*, Brill 2008. Brill Online. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 20 February 2008. <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-4839>. Zum marokkanischen Steuerwesen vgl. E. Michaux-Bellaire, *L'administration au Maroc. I. Système d'impôts le mieux approprié leur rentrée régulière*, in: *Bulletin de la société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*

Garantie der Privilegien von Gelehrten, Propheten-Nachkommen und anderen Vertretern der Religion.⁴² Diese Forderungen verfolgten zwei Hauptziele. Zunächst ging es um den Erhalt der Unabhängigkeit Marokkos – gefasst hier als militärisch gestützter Rückzug aus internationalen Verpflichtungen. Die Forderung, Privilegien der religiösen Elite zu erhalten, zielte nicht allein auf Besitzstandssicherung für eine bestimmte Gruppe. Im Rahmen von Ritualen wie dem Treueid (*baī'a*), Konsultationen (*istišārāt*) oder der Abhaltung gelehrter Räte (*mağālīs ʿilmiyya*) kam der religiösen Elite auch eine zentrale Rolle für die politische Kommunikation zwischen Herrschern und Vertretern der verschiedenen Gruppen der marokkanischen Gesellschaft zu.⁴³ Die religiöse Elite stellte sozusagen das Medium und das Verfahren für Aushandlungsprozesse mit dem Herrscher zur Verfügung.⁴⁴ Praktische Bedeutung sollte den Forderungen der Fezer *baī'a* jedoch ohnedies nicht mehr zukommen. Bereits im Februar hatte ʿAbdalḥafīz wissen lassen, dass er die *baī'a* in dieser Form nicht anerkenne.⁴⁵ Nach seinem triumphalen Einzug in Fez im Juni 1908 setzte ʿAbdalḥafīz dann schließlich den *maks* wieder ein und bestätigte einzelne hohe Vertreter des *maḥzan* im Amt, die bereits unter ʿAbdalʿazīz gedient hatten.⁴⁶

Der Nahe Osten und die Aneignung der Reform

Die beiden hier zur Diskussion stehenden Quellen stellen Versuche dar, neue Antworten auf diese Mischung aus inneren Krisen und äußerer Bedrohung zu geben. Es handelt sich um zwei mehr oder weniger direkt an den Sultan Maulāy ʿAbdalʿazīz bzw. seinen *maḥzan* gerichtete Schriftstücke, die mit großer Besorgnis die aktuelle politische Lage des Landes beschreiben und zugleich Reformvorschläge formulieren, durch die eine drohende Kolonisierung abgewendet werden soll. Beide Dokumente sind undatiert. Ihre Abfassung lässt sich jedoch aufgrund von Hinweisen in den Texten mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Jahre

14 (1909) 4, S. 401–437. Zu Auseinandersetzungen über den *maks* vgl. Laroui, Origines, insbes. S. 289–304; vgl. a. Dennerlein, Legitimate.

42 Laroui, Origines, S. 396. Zur *baī'a* von Fez vgl. a. Cagne, Nation, S. 410–436. Für eine Übersetzung der *baī'a* ins Französische vgl. ebd., S. 455 f.

43 Zur politischen Integration der vorkolonialen marokkanischen Gesellschaft durch ihre jeweils spezifische Form der Bindung an den Herrscher vgl. Laouri, Origines, S. 111–120, insbes. S. 119 f.

44 Die jüngere Ritualforschung betrachtet politische Rituale in vormodernen Gesellschaften nicht nur als Formen der Inszenierung, sondern auch als Ausübung und zugleich als Begrenzung von Macht, vgl. etwa Gerd Althoff, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003. Zur *šūrā* im marokkanischen Kontext vgl. Dennerlein, Savoir. Zur *baī'a* im marokkanischen Kontext vgl. Dennerlein, Legitimate. Für eine detaillierte wenn auch vollkommen unkritische Studie der gelehrten Räte unter den ḥalwidischen Sultanen vgl. Āsyā al-Hāšimī al-Balğītī, al-Mağālīs al-ʿilmiyya as-sultāniyya ʿalā ʿahd ad-daula al-ʿalawīyya aš-šarīfa, Rabat 1996.

45 Laroui, Origines, S. 405.

46 Burke, Hafidhiya, S. 112. Tatsächlich entwickelte sich ʿAbdalḥafīz nach den Worten Larouis zu einer *doublure* seines Bruders und Vorgängers, vgl. Laroui, Origines, S. 400–403. Dennoch wirft die Tatsache, dass die offene Ablehnung der Fezer Forderungen keinen nennenswerten Widerstand mehr hervorrief, weitere Fragen über den Charakter der so genannten *Ḥafīziyya* auf, vgl. Burke, Hafidhiya, S. 114 ff. Zum Auseinanderbrechen der *Ḥafīziyya* und zum Arrangement eines Teils ihrer Träger mit ʿAbdalḥafīz und später mit dem französischen Protektorat vgl. Laroui, Origines, S. 403–414.

1906/07 festlegen.⁴⁷ Die hier zugrunde gelegten Versionen, auf die sich die folgenden Verweise und Zitate beziehen, sind die bei Muḥammad al-Manūnī abgedruckten arabischen Fassungen.⁴⁸ Ausführliche Darstellungen der Quellen mit Teilübersetzungen ins Französische finden sich bei Jacques Cagne.⁴⁹

Der Autor der ersten Quelle ist ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar (ca. 1844–1914), ein marokkanischer Händler aus Salé, der mehr als zwanzig Jahre seines Lebens in Ägypten verbracht hat. Sein Reformplan trägt den Titel »Die Unabhängigkeit (*istiqlāl*) bewahren und die Besatzung beim Namen nennen (*lafz saīṭarat al-iḥtilāl*)«. Damit ist bereits das Grundanliegen des Autors ausgedrückt. Der knapp 13 1/2 Druckseiten umfassende Text ist in vier Abschnitte gegliedert. Die Auflistung der Reformvorschläge macht lediglich den letzten Abschnitt aus. Die drei ersten Abschnitte sind allgemeineren Ausführungen gewidmet, die den Reformteil begründen sollen. Die zweite Quelle, die lange Zeit als anonym galt, ist nach Erkenntnissen des marokkanischen Gelehrten Muḥammad al-Manūnī das Werk eines gewissen ‘Abdalkarīm Murād aṭ-Ṭarābulusī al-Madanī – eines vorübergehend in Fez ansässigen »syrischen Gesandten«. ⁵⁰ Bei dem Genannten handelt es sich um einen aus dem Gebiet des heutigen Libanon stammenden Gelehrten, der engen Kontakt zu nahöstlichen Reformkreisen gepflegt hat. Er hielt sich unter anderem in Marokko und Westafrika auf, wo er 1926 oder 1928 verstarb.⁵¹ Das vermutlich während seines Aufenthaltes in Marokko niederlegte Reformdokument umfasst knapp über 22 Druckseiten. Es besteht aus einem längeren einführenden Teil und einem Hauptteil, in dem ausführliche Reformvorschläge für verschiedene Bereiche formuliert werden.

Die (Wieder-)Entdeckung und Bekanntmachung der beiden Dokumente ist das Verdienst des Gelehrten und Politikers ‘Allāl al-Fāsī, eines der führenden Vertreter des marokkanischen Reformislam und der marokkanischen Nationalbewegung.⁵² In einem 1968 gehaltenen, später veröffentlichten Vortrag mit dem Titel »Archäologie der vorkolonialen marokkanischen Verfassungsbewegung« stellte al-Fāsī erstmals den Text des ‘Abdalkarīm Murād vor. Er stützte sich dabei auf ein anonymes Manuskript, das er in einer Privatbibliothek in Fez entdeckt hatte.⁵³ Ungeachtet verschiedener stilistischer und inhaltlicher Elemente, die auch ohne Identifizierung des Verfassers für eine nicht-marokkanische Autorschaft sprechen, sah al-Fāsī in dem Text einen Hinweis darauf, dass es bereits in der Periode vor der Errichtung des Protektorats 1912 konstitutionalistische Ansätze in Marokko gegeben

47 Cagne, Nation, S. 472, 480.

48 Für Informationen zu den Texten und ihren Autoren vgl. al-Manūnī, Mazāhir, II, S. 399–405; für Quelle 1 (im folgenden »Zanībar«) vgl. ebd., S. 408–421; für Quelle 2 (im folgenden »Murād«) vgl. ebd., S. 422–444.

49 Cagne, Nation, S. 471–478 u. S. 501–510 (Zanībar) S. 479–484 u. S. 511–522 (Murād).

50 al-Manūnī, Mazāhir, II, S. 399. Vgl. Cagne, Nation, S. 457 ff. Zur »Entdeckung« des zweiten Textes und seiner Interpretation vgl. a. Laroui, Origines, S. 378–380.

51 Stefan Reichmuth, The Arabo-Islamic constitutional thought at 1907: ‘Abd al-Karim Murad (d. 1926) and his draft constitution for Morocco, in: Stephane A. Dudoignon (Hg. u. a.), Intellectuals in the modern Islamic world: transmission, transformation, communication, London 2006, S. 161–175, insbes. S. 165–167. Ich danke Stefan Reichmuth für den Hinweis auf seinen Beitrag zum Thema.

52 Zur engen Verbindung zwischen beiden Bewegungen vgl. Jamil Abun-Nasr, The Salafiyya movement in Morocco: The religious bases of the Moroccan nationalist movement, in: St. Antony’s Paper 16, Middle Eastern Affairs 3 (1963), S. 90–105.

53 Laroui, Origines, S. 378 f.

habe.⁵⁴ 1970 stellte al-Fāsī zur Untermauerung seiner These auch den Text des ‘Alī Zanībar vor.⁵⁵ Inzwischen haben sich andere Gelehrte und Fachhistoriker mit den genannten Dokumenten befasst.⁵⁶ Dennoch bleiben zahlreiche Fragen zu den genauen Motiven und den Umständen der Abfassung ebenso wie zur Rezeption offen. Auch die ideengeschichtliche Einordnung der Texte bleibt angesichts ihres Facettenreichtums und der multiplen, oft widersprüchlich wirkenden Referenzen und Anleihen Gegenstand der Diskussion. Während Cagne beide Dokumente als mehr oder weniger defizitäre Adaptationen europäischer Verfassungen betrachtet,⁵⁷ sieht Reichmuth in dem von ihm untersuchten Text des ‘Abdalkarīm Murād ein Beispiel für die typische »Mischung« aus europäischen und islamischen Elementen im nahöstlichen Verfassungsdenken.⁵⁸ Laroui hält diesen Text bzw. seinen Autor für uninformiert und uninspiriert. Er gelangt zu folgendem Urteil: »Le texte montre à l’évidence qu’il (l’auteur, BD) était peu au courant des institutions traditionnelles du Maroc, que son niveau intellectuel ne dépassait guère celui d’un lecteur occasionnel d’*al-Manār*.«⁵⁹ Im Folgenden soll es nicht darum gehen, eine abschließende Einordnung der beiden Quellen vorzunehmen. Vielmehr werden in Ergänzung zu bisher vorliegenden Untersuchungen, die vor allem den Inhalt der Reformen selbst zum Gegenstand haben, die verschiedenen Ebenen der inneren Begründung und die verwendeten Legitimationsstrategien sichtbar gemacht und auf die ihnen zugrunde liegenden Übersetzungsleistungen hin befragt.

Reform und Politik

Die Notwendigkeit von Reformen wird in beiden Texten rein politisch begründet. Beide Quellen setzen an der Bedrohung der marokkanischen Unabhängigkeit an, die im Zentrum der Auseinandersetzungen ihrer Zeit stand. Dabei vertreten sie jedoch eine durchaus differenzierte Position, etwa hinsichtlich des Abkommens von Algeciras. Sie kritisieren das Abkommen da, wo es die marokkanische Souveränität zu untergraben droht. Zugleich stützen sie ihre Kritik darauf, dass das Abkommen selbst die Unabhängigkeit Marokkos garantiere. Souveränität wird in beiden Dokumenten nicht als Rückzug aus internationalen Verpflichtungen verstanden, sondern gerade als Ergebnis der Integration Marokkos in ein

54 ‘Allāl al-Fāsī, *Ḥafriyyāt ‘an al-ḥaraka ad-dustūriyya fi ‘l-Maḡrib qabla ‘l-ḥimāya*, Rabat 1969; vgl.a. Laroui, *Origines*, S. 378 ff.; Cagne, *Nation*, S. 479 f.; ebd., Fn. 206.

55 Vgl. Cagne, *Nation*, S. 471 f.; ebd. Fn. 190. al-Fāsīs Beschäftigung mit dem Thema muss vor dem Hintergrund von Bemühungen um die Dekolonisierung der marokkanischen Geschichte gesehen werden, vgl. Edmund Burke, *The image of the Moroccan state in French ethnological literature: A new look at the origin of Lyautey’s Berber policy*, in Ernest Gellner/Charles Antoine Micaud (Hg.), *Arabs and Berbers. From tribe to nation*, London 1972, S. 175–199. Gleichzeitig kann die Aufarbeitung des Themas auch in Zusammenhang mit Auseinandersetzungen um politische Partizipation im nachkolonialen Marokko gebracht werden. Vgl. Remy Leveau, *Le Fellah Marocain. Défenseur du trône*, Paris 1985; Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris 1999; John Waterbury, *The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite – A Study in Segmented Politics*, London 1970.

56 Laroui, *Origines*, S. 378 ff.; al-Manūnī, *Mazāhir*, II, S. 399–445; Cagne, *Nation*, S. 457–543. Reichmuth, *Constitutional Thought*.

57 Cagne, *Nation*, S. 478, S. 483 f.

58 Reichmuth, *Constitutional Thought*, S. 163, S. 170 f.

59 Laroui, *Origines*, S. 378. *al-Manār* war die wichtigste Zeitschrift, die von Vertretern des Reformislam in Kairo herausgegeben wurde.

System von modernen Territorialstaaten. Dieses Verständnis lässt sich bei ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar bis in die Begrifflichkeit hinein verfolgen. So verwendet der Autor an verschiedenen Stellen den Ausdruck *mamlaka* (Königreich) für Marokko.⁶⁰ Diese bis dahin im marokkanischen politischen Diskurs eher unübliche Bezeichnung ist hier vermutlich bereits dem europäischen Sprachgebrauch angeglichen und kann somit durchaus als Hinweis auf eine Tendenz zur bewussten Anpassung im Sinn der Normalisierung politischer Ordnungsvorstellungen mit dem Ziel der auch begrifflich nachvollzogenen Integration in die moderne Staatenwelt gelten.⁶¹ In die gleiche Richtung weist auch der Umstand, dass Religion von ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar an keiner Stelle als Kriterium politischer Zugehörigkeit oder nationaler Identität benannt wird. Dagegen fordert der Autor im Schlussteil seines Textes im Zusammenhang mit der Stärkung der nationalen Souveränität Marokkos ausdrücklich, das Arabische als Landessprache in allen Bereichen beizubehalten. ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar entwickelt seine Überlegungen zum Prinzip staatlicher Souveränität vor allem im ersten Abschnitt des Textes (»Die Unabhängigkeit«). Dabei argumentiert er immer im Rahmen eines Staatensystems, in dem die »großen« Nationen die Souveränität gerade auch kleinerer und schwächerer Nationen achten. Zur Stützung seiner Aussage verweist der Autor auf die Existenz kleiner »christlicher« Staaten – wobei er explizit die Schweiz, aber auch Griechenland, Serbien oder Bulgarien anführt.⁶² In diesem Zusammenhang werden keinerlei muslimische bzw. osmanische Ressentiments spürbar.⁶³ Seine Kritik am Inhalt des Algeciras-Abkommens setzt ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar da an, wo er den Grundsatz der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten – insbesondere im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Herrschern und Untertanen – verletzt sieht.⁶⁴ Er fordert die Einsetzung eines gewählten Rates aus »aufgeklärten« Notabeln (*a‘yān mutanawwiri al-umma*), die zunächst sämtliche Reformvorschläge aus dem Abkommen prüfen sollten.⁶⁵ Auch im zweiten Abschnitt des Textes (»Die Besatzung«) beruft sich der Autor auf die Haltung »aller Staaten«, um Fremdherrschaft als verwerflich darzustellen. In diesem Abschnitt prangert er die Schrecken des Verlusts staatlicher Souveränität an – auch wenn unter Umständen gerade dadurch Reform (*iṣlāḥ*) und Fortschritt (*taqaddum*) durchgesetzt werden könnten.⁶⁶ Aber auch hier geht es ihm nicht um die Verteidigung einer überkommenen politischen Ordnung, sondern darum, Reform bzw. Fortschritt – durchaus im Sinn des Abkommens – im nationalen Interesse zu kontrollieren und zu gestalten.

Das Modell moderner Staatlichkeit, das ‘Abdalkarīm Murād, Autor der zweiten Quelle, in seinem Reformplan am Beispiel der japanischen Entwicklung ausführt, kommt eben-

60 Tatsächlich nahm erst der marokkanische Sultan Muḥammad b. Yūsuf (gest. 1961) nach der Unabhängigkeit des Landes offiziell den Titel König an.

61 Darauf verweist auch die Verwendung des Plurals »Monarchien« (arab. *mamālik*) im Text (Zanībar, S. 411). Zur Bedeutung der Staatsform der Monarchie im Prozess der Staatsbildung im Nahen Osten insbesondere in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg vgl. Lisa Anderson, *Dynasts and Nationalists. Why Monarchies Survive*, in: Joseph Kostiner (Hg.), *Middle East Monarchies. The Challenge of Modernity*, London 2000, S. 53–69; Ami Ayalon, *Post-Ottoman Arab Monarchies: Old Bottles, New Labels?*, in: Ebd., S. 23–36.

62 Ebd., S. 410.

63 Dass das Osmanische Reich europäische Provinzen verloren hatte, wird mit keinem Wort erwähnt.

64 Zanībar, S. 409.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 411 f.

falls ohne religiöse Verweise aus.⁶⁷ Auch an der Übertragbarkeit dieses Modells bestehen für den Autor keine Zweifel: Das japanische Vorbild, so ‘Abdalkarīm Murād, sei bereits im Iran erfolgreich nachgeahmt worden.⁶⁸ Er sieht im Islam als fester Glaubensgrundlage und als verbindendem Element zwischen Herrschern und Beherrschten sogar einen Entwicklungsvorteil der muslimischen Welt. Im Hinblick auf das Algeciras-Abkommen vertritt der Autor eine ähnliche Position wie ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar. Unter Nennung des ägyptischen Beispiels weist ‘Abdalkarīm Murād allerdings noch einmal ausdrücklich auf die Gefahr hin, bereits durch eine Verschuldung des Staates bei ausländischen Banken unter die politische Kontrolle europäischer Mächte zu geraten. Zwar plädiert auch er für die Achtung internationaler Abkommen, die im Abkommen von Algeciras geforderten Reformen seien jedoch im Interesse der »Untertanen« (*ra‘iyya*) auszulegen bzw. zu gestalten.⁶⁹ Dass auch ‘Abdalkarīm Murād politische Souveränität als Ergebnis der Eingliederung in ein System von Staaten begreift, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er im Zusammenhang mit dem von ihm geforderten Parlament (*mağlis al-milla* bzw. *mağlis al-umma*) ausdrücklich auf die Außenwirkung dieser Maßnahme verweist. Das Parlament, so ‘Abdalkarīm Murād, sei den »Ausländern« heilig (*muqaddas*).⁷⁰

Ganz im Zeichen der Bewahrung der marokkanischen Unabhängigkeit laufen die konkreten Reformvorschläge beider Autoren vor allem auf eine Stärkung des Staates bzw. des Herrschers nach innen wie auch nach außen hinaus – auch wenn das Wohlergehen der Untertanen hervorgehoben wird. ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar hat seine Reformvorschläge in 31 Punkten im vierten Teil seines Textes (»Die Warnung«) dargelegt.⁷¹ Die vom Autor nicht systematisch gegliederten Einzelmaßnahmen lassen sich in zwei Hauptgruppen fassen. Die erste Gruppe hat die Verteidigung voller staatlicher Souveränität zum Ziel. Hier werden Punkte wie die einheitliche Kontrolle der Sicherheitskräfte, die Einrichtung einer nationalen Staatsbank, einheitliche Uniformen, die Beibehaltung des Arabischen als Amtssprache, die Abschaffung ausländischer Protektionen, der Schutz der Landesgrenzen und die Abwehr jeder Einflussnahme auf Regierungsentscheidungen angeführt. Die zweite Gruppe von Maßnahmen verfolgt die Zentralisierung und die Reorganisation des Staates. Hier geht es um die gleichmäßige Anwendung von Gesetzen, die Kontrolle der ausführenden Gewalt, die Abschaltung von Willkür, die gleichmäßige Besteuerung aller Untertanen, die Einstellung von Funktionären nach Eignung und Verdienst, die Herstellung von Sicherheit und die Festlegung klarer Zuständigkeiten der Regierung und ihrer Organe. Zu dieser zweiten Gruppe sind auch die beiden zu wählenden Ausschüsse zu zählen, die der Autor anführt. So wird unter Punkt 1 des Maßnahmenkatalogs die Wahl eines Ausschusses (*lağna*) von »aufgeklärten Notabeln der Nation« angeführt, der für die Beschließung und Realisierung von Reformmaßnahmen zuständig sein soll.⁷² Unter Punkt fünfundzwanzig sieht der Autor die Wahl eines Ausschusses von »Notabeln der Nation« (*a‘yān al-umma*) vor, der

67 Zur Wahrnehmung Japans in der islamischen Welt während der Untersuchungsperiode vgl. die verschiedenen Beiträge in Renée Worringer (Hg.), *The Islamic Middle East and Japan: perceptions, aspirations, and the birth of Intra-Asian modernity*, Princeton 2007.

68 Murād, S. 424 f.

69 Ebd., S. 425. Auch die Verwendung des Ausdrucks *ra‘iyya*, ein Rückgriff auf die Terminologie der klassischen sunnitischen politischen Theorie, belegt den vor allem apologetischen Charakter von Referenzen an im engeren Sinn islamische Ordnungsvorstellungen.

70 Murād, S. 426.

71 Zanībar, S. 415–421.

72 Ebd., S. 415 f.

eine allgemeine (Gesetzes-)»Sammlung« (*ḡāmiʿ*) verfassen soll, in der die Rechte (*ḥuqūq*) der Regierung, der Nation und anderer der Regierung unterstehender Personen nach der (vorherrschenden) Rechtsschule (*madḥab*) festgelegt werden.⁷³ Durch den ausdrücklichen Verweis auf die vorherrschende Rechtsschule wird deutlich, dass es hier nicht um allgemeine legislative Kompetenzen, sondern um eine Kodifizierung des tradierten islamischen Rechts geht. Der Umstand, dass der Autor den Reformausschuss vom Ausschuss zur Kodifizierung trennt, kann als Versuch gesehen werden, das islamische Recht aus dem Anwendungsbereich von Reformen auszunehmen. Gleichzeitig kann so Raum für die Beteiligung unterschiedlicher Gruppen von Notabeln (»aufgeklärter« und anderer) an der Macht geschaffen werden. Schließlich fordert ʿAlī Ibn Aḥmad Zanībar ohne weitere Details den Einsatz moderner Techniken und Wissenschaften in Militär, Produktion und Landwirtschaft.⁷⁴

Die im Unterschied zur ersten Quelle sehr ausführlich dargelegten Reformvorschläge des ʿAbdalkarīm Murād sind auf drei Kernbereiche staatlicher Organisation konzentriert: die Einrichtung eines Parlaments, die Armee und die öffentlichen Finanzen. Das Parlament soll, wie bereits oben erwähnt, nach Auffassung des Autors zum einen das Ansehen Marokkos im Ausland erhöhen. Zum anderen wird ihm nach innen eine integrierende und befriedende Funktion zugeschrieben: Das Parlament erlaube es dem Herrscher, seine »Gerechtigkeit« über alle Untertanen gleichmäßig auszubreiten; die Mitglieder des Parlaments würden hoch motiviert sein, ihrerseits alles zu tun, was im Interesse des Staates und der Untertanen liegt; das (Steuer-) Aufkommen werde sich vergrößern; abtrünnige Stämme würden sich dem Sultan unterwerfen und die Bewohner der Nachbarländer würden sich zur Unterstützung des marokkanischen Sultans bereit finden.⁷⁵ Zu den wichtigsten konkreten Aufgaben des Parlaments gehört die Kodifizierung des malikitischen Rechts nach dem Vorbild der osmanischen *maḡalla*.⁷⁶ Die Vorschläge zur Reform der Armee verbinden die Pflicht jedes einzelnen Muslim, sich in der Kriegskunst zu üben, mit dem Anliegen des Staates, bei Bedarf auf eine gut ausgebildete und gut ausgerüstete Armee zurückgreifen zu können. Öffentliche Ausgaben für die Armee sollen dabei auf die Zeiten tatsächlicher Mobilisierung beschränkt bleiben.⁷⁷ Ziel der Finanzreformen schließlich ist die Vermeidung von Auslandsschulden. Die konkreten Vorschläge laufen auf eine Zentralisierung der Verwaltung frommer Stiftungen (*auqāf*) hinaus, um dem Staat den Zugriff auf deren Einnahmen zur Finanzierung von Infrastrukturmaßnahmen zu ermöglichen. Allerdings dürfe dies den Rahmen der *ṣarīʿa* nicht sprengen.⁷⁸ Im Verhältnis zu den einleitenden Bemerkungen über Japan als Modell eines modernen, unabhängigen und weitgehend autarken nicht-westlichen Staates erscheinen die konkreten Reformmaßnahmen, die der Autor entwickelt, eher verhalten. Es entsteht geradezu der Eindruck, die konkreten Maßnahmen hätten die tatsächliche Reichweite der Reformen von vornherein beschränken sollen. Ob darin bewusstes Kalkül liegt oder ob der Autor sich von seinem eigenen Marokko-Bild bzw. seinen Erfahrungen mit Marokkanern hat leiten lassen, kann hier nicht ermessen werden.

73 Ebd., S. 419f.

74 Ebd., S. 420.

75 Murād, S. 430f.

76 Ebd., S. 427–430.

77 Ebd., S. 432–434. Die offensichtlich mangelnde Sachkenntnis des Autors in militärischen Fragen hat Laroui zu folgender Bemerkung veranlasst: »De la partie consacrée à l'armée, il n'y a rien à dire ; l'auteur, manifestement profane en la matière, n'apporte aucune proposition sensée.«, Laroui, *Origines*, S. 379.

78 Murād, S. 435–443.

Reform und Religion

Beide Autoren verwenden eine von nahöstlichen Reformkreisen geprägte Sprache, in der *iṣlāḥ* (Restauration/Reform) und *taqaddum* (Fortschritt) praktisch synonym verwendet werden.⁷⁹ Dabei bringt insbesondere der Gebrauch des Plurals *iṣlāḥāt* den Maßnahmencharakter bzw. die technische Dimension von Reform zum Ausdruck. Im Unterschied dazu stellt sich der Gebrauch des Wortes *iṣlāḥ* in marokkanischen Quellen aus der Untersuchungsperiode noch sehr anders dar. Charakteristisch waren hier vor allem die Vorstellung der Rückkehr zu den authentischen Quellen der Religion und der Kampf gegen »unzulässige Neuerungen« (*bidaʿ*).⁸⁰ Im Unterschied dazu wurden Reformmaßnahmen im Sinn des Umbaus der militärischen, administrativen oder fiskalischen Strukturen ganz überwiegend als *niẓām* (Organisation, System), *qānūn* (positives Gesetz), *tadbīr* (Ordnung) oder *tartīb* (Regulation) bezeichnet.⁸¹ In dieser Ausdrucksweise schwang zwar nicht notwendigerweise die Bedeutung religiöser Illegitimität, wohl aber die einer letztinstanzlichen Unterordnung unter religiös-rechtliche Gesichtspunkte mit. Die Benennung von Reformen als *iṣlāḥ* bzw. *iṣlāḥāt* in den beiden hier untersuchten Texten verweist auf die translokale Verbreitung arabisch-islamischer Reformdiskurse. Ein Vergleich der konkreten Versuche, Reformen explizit religiös zu legitimieren bzw. religiös zu »besetzen«, zeigt aber zugleich, dass sich hinter diesem Sprachgebrauch durchaus unterschiedliche Denkweisen verbergen können. Diese wiederum lassen sich auch auf regionale Unterschiede in religiösen und politischen Kulturen zurückführen.

Bei ʿAlī Ibn Aḥmad Zanībar treten die explizit religiösen Bezüge überwiegend gebündelt im dritten Abschnitt des Textes (»Der Punkt der Betrachtung«) auf. In diesem Abschnitt setzt der Autor seinen pragmatischen Ton sozusagen aus – vermutlich mit der Absicht, seinem bisher rein politisch begründeten Reformanliegen größeren Nachdruck zu verleihen. Er richtet sich an dieser Stelle ausdrücklich an diejenigen, der mit seinem Herzen (*qalb*) – in sufischen Theorien Sitz höherer Erkenntnis – nach der leuchtenden (*nūrānī*), absoluten Vernunft strebt. Solche Anleihen an Ausdrucksweisen der islamischen Mystik passen zum biographischen Umstand der Mitgliedschaft des Autors in der Sufi-Bruderschaft der *Darqāwiyya*.⁸² In diesem dritten Abschnitt wird dann auch Reform (*iṣlāḥ*), jetzt im Singular verwendet, mit der Kraft des »Geistes« (*rūḥ*), der von Gott herrühre, in Verbindung

79 Für einen Abriss des bedeutungsgeschichtlichen Horizonts der Wurzel *ṣ-l-ḥ* in der muslimischen Geistesgeschichte unter besonderer Berücksichtigung modernistischer Interpretationen vgl. A. Merad (u. a.), *Iṣlāḥ*, in: P. Bearman, *Encyclopaedia of Islam*. Brill, 2008. Brill Online. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 20 February 2008 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0386>

80 Vgl. ʿAbdallāh Balqazīz, *al-Ḥiṭāb al-iṣlāḥī fī ʿl-Maḡrib: at-takwīn wa-l-maṣādir 1844–1918*, Beirut 1997; Saʿīd Binsāʿīd al-ʿAlawī, *al-Iḡtihād wa-t-tahdīt*, Casablanca 2001.

81 Vgl. etwa über marokkanische Quellen zur Armee reform Bettina Dennerlein, *South-South*.

82 Cagne, *Nation*, S. 471 f. Diese Verbindung verweist einmal mehr auf die lange Zeit von der Forschung unterschätzte Komplexität der Beziehung zwischen islamischer Mystik und Modernismen in der arabischen Welt. Vgl. dazu etwa die verschiedenen Beiträge von Frederick de Jong and Bernd Radtke (Hg.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden 1999. Vgl. a. Butrus Abu-Manneh, *Salafiyya and the Rise of the Khālidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century*, in: *Die Welt des Islams* 43 (2003) 3, S. 349–372; R. S. OʻFahey, *The Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Evanston 1990; Nehemia Levtzion/Gideon Weigert, *Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), S. 173–197.

gebracht.⁸³ Trotz der Ambivalenz, die sich aus der hier eingesetzten Mehrdeutigkeit des Wortes *islāḥ* ergibt, ist nirgends der Versuch erkennbar, einzelne Reformmaßnahmen religiös zu deuten. Die Absicht des Autors, seinem Reformanliegen durch religiöse Elemente Nachdruck zu verleihen, ohne das eine systematisch mit den anderen zu verbinden, zeigt sich auch im Titel des vierten Abschnitts, der die Auflistung der Reformmaßnahmen enthält. Obwohl im Text selbst die Ausdrücke Reform und Fortschritt verwendet werden, hat der Autor für den Titel dieses vierten Abschnitts mit »Warnung« (*tanbīh*) eine schillerndere Formulierung gewählt, die auch eine ethisch-religiöse Lesart zulässt.

Bei ‘Abdalkarīm Murād finden sich dagegen religiöse Bezüge und explizite Legitimationen über den gesamten Text gestreut. Dabei haben diese Bezüge und Legitimationen hier eindeutig apologetischen Charakter. So vermitteln die meist sehr allgemein gehaltenen Verweise auf die Achtung der *ṣarī‘a* den Eindruck, Reformen dienten geradezu der geregelten Anwendung des islamischen Rechts.⁸⁴ Das Parlament, vom Autor als Kernelement moderner Staatlichkeit betrachtet, wird unter ausdrücklichem Verweis auf das koranische Beratungsgebot begründet.⁸⁵ Hierin ist der direkte Einfluss des nahöstlichen Reformislam zu erkennen, dessen Vertreter europäische politische Modelle zumindest selektiv aufgegriffen und explizit islamisch legitimiert haben.⁸⁶

Neben religiösen Bezügen im engeren Sinn finden sich in beiden Texten auch Anleihen an traditionelle Argumentationsfiguren. So ruft ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar im dritten Abschnitt seines Textes, der auch die gebündelten religiösen Bezüge enthält, zu Enthaltsamkeit und zur Aufgabe von Selbstliebe und Bequemlichkeit auf. Tugendhaftigkeit, so der Autor, könne auch einer zahlenmäßig unterlegene Partei zum militärischen Sieg verhelfen.⁸⁷ Solche kämpferischen, jedoch kaum mehr auf die politischen Realitäten bezogenen Formulierungen sind aus gelehrten Debatten über die Pflicht zum *ḡihād* in Zeiten der objektiven Schwäche der Muslime bekannt, wie sie insbesondere seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Marokko verstärkt geführt worden sind.⁸⁸ Dort hatten sie jedoch gerade dazu gedient, die überkommene politische Ordnung zu verteidigen. ‘Alī Ibn Aḥmad Zanībar greift dagegen auf das Repertoire mobilisierender religiöser Appelle zurück, um sein Reformanliegen voranzubringen. Aber auch an dieser Stelle versucht er nicht, systematische Verknüpfungen zwischen beiden herzustellen.

Im Unterschied dazu nimmt ‘Abdalkarīm Murād eine Umdeutung überkommener religiös-politischer Argumentationsfiguren vor, um sie für sein Anliegen fruchtbar zu machen. So enthält sein Text eine allgemeine Begründung von Reformen, die klar als Anleihe bei dem vor allem im osmanischen politischen Denken prominenten *circle of equity* zu

83 Zanībar, S. 413.

84 Vgl. z. B. Murād, S. 422, S. 427.

85 Ebd., S. 427.

86 Vgl. Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley 1966, insbes. S. 153–186. Zu Vermutungen über persönliche Kontakte des Autors zu diesen Reformkreisen vgl. Reichmuth, *Constitutional Thought*, S. 165–167.

87 Zanībar, S. 414.

88 Vgl. ausführlich zu diesen Auseinandersetzungen Amira K. Bennison, *Jihad and its interpretations in pre-colonial Morocco: State society relations during the French conquest of Algeria*, London 2002.

erkennen ist.⁸⁹ So heißt es bei ‘Abdalkarīm Murād: Die Stärke bzw. der Ruhm (‘izz) der Beherrschten/Untertanen (*mamlūk*) beruht auf der (Achtung der) *šarī‘a*, diese wiederum auf Herrschaft, Herrschaft auf Menschen (wörtlich: Männern, arab. *riḡāl*), Menschen stützen sich auf Vermögen (*māl*), Vermögen beruht auf Landbau/Bewirtschaftung (*‘imāra*), Landbau/Bewirtschaftung auf Gerechtigkeit, Gerechtigkeit bedarf der »Reform« (hier auch im Sinn religiöser Tugendhaftigkeit) (*islāh*) der Finanzverwalter (*‘ummāl*), diese wiederum beruht auf der Aufrichtigkeit der Wesire; an der Spitze des Ganzen steht der Herrscher, der persönlich sämtliche Angelegenheiten seiner Untertanen kontrolliert.⁹⁰ Während in der osmanischen Tradition der *circle of equity* mit der Stärke bzw. dem Ruhm des Herrschers beginnt und über Männer, Steuern, Landbau und Gerechtigkeit wieder auf den Herrscher als Garanten von Gerechtigkeit kommt, beginnt ‘Abdalkarīm Murād mit der Stärke der Untertanen. Hierin ist vermutlich weniger ein im engeren Sinn konstitutionalistisches Anliegen als vielmehr der Versuch zu sehen, Untertanen und Herrscher – in der Abwehr äußerer Bedrohungen und vor dem Hintergrund innerer Krisen – durch eine neu gefasste Kette gegenseitiger Abhängigkeit und durch größere Emphase enger aneinander zu binden. Auf dieses Anliegen deutet auch eine Formulierung zu Beginn des Textes hin, in der der Autor beschreibt, wie er Marokko kennen gelernt habe. Dabei seien ihm drei grundlegende Vorzüge der Marokkaner positiv aufgefallen, die er als ausgezeichnete Voraussetzungen für erfolgreiche Reformen betrachtet: die »ethnische« Geschlossenheit (*ittiḥād al-ḡins*), das Festhalten an der Religion (*at-tamassuk bi-d-dīn*) und die Liebe zum Herrscher (*ḥubb as-sulṭān*).⁹¹ Der Autor hebt offenbar vor allem auf die Bindung zwischen Herrschern und Untertanen und weniger auf eine Begrenzung herrscherlicher Macht ab. Gleichzeitig ist Murād im Zusammenhang mit dem *circle of equity* ganz offensichtlich darum bemüht, auf ein vertrautes Legitimationsschema zurückzugreifen. An dieser Stelle kommt zudem eine ältere, stärker religiös konnotierte Bedeutung von *islāh* im weiten Sinn von religiöser Restauration bzw. Tugendhaftigkeit zum Tragen. Dennoch wird durch den Textzusammenhang eine Überblendung dieser älteren Bedeutungsschicht mit der von Reformen im Sinn der Einführung moderner Regularien zumindest nahe gelegt – zumal es hier um den *islāh* der Finanzverwalter geht.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die beiden hier besprochenen Quellen jenseits inhaltlicher und argumentativer Differenzen eine Reihe von Übereinstimmungen aufweisen. Zunächst einmal begründen beide die Notwendigkeit von Reformen rein politisch. Dabei stellen sie die Integration Marokkos in ein System von Staaten nicht in Frage, sondern nutzen diese für ihre eigene Argumentation. Im Hinblick auf die innere Situation Marokkos reden sie einer administrativ-politischen Zentralisierung das Wort, die durch die

89 Reichmuth kommt zu dem Schluss, dass ‘Abdalkarīm Murād diese Figur direkt von Ibn Ḥaldūn entliehen und abgewandelt hat, vgl. Reichmuth, *Constitutional Thought*, S. 168. Über Diskussionen zu Ursprung und Bedeutung dieser Argumentationsfigur vgl. etwa Cornell Fleischer, *Royal authority, dynastic cyclism and ‘Ibn Khaldūnism’ in sixteenth-century Ottoman letters*, in: *Journal of Asian and African Studies* 18 (1983) 3–4, S. 198–220, insbes. S. 201; vgl. a. Karen Barkey, *Bandits and bureaucrats: The Ottoman route to state centralization*, Ithaca/N. Y. 1994, insbes. S. 27f. Zur Kritik der Annahme, eine solche Figur existiere in der maghrebinischen politischen Kultur nicht, vgl. Jocelyne Dakhli, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l’Islam*, Paris 1998, S. 123 f.; S. 358 Fn. 7.

90 Murād, S. 427.

91 Ebd., S. 422.

Herstellung von Ordnung und Effizienz die Macht des Herrschers stärken soll. Legitimität und die Einbindung der Untertanen werden vor allem als Ergebnis der Regulation bzw. Regelmäßigkeit von Herrschaft gedacht, wobei sich moderne Formen der Zentralisierung und der Repräsentation mit der bei beiden Autoren geforderten Achtung des tradierten islamischen Rechts verbinden. Allerdings bleiben die konkreten Reformvorschläge bei Zanibar sehr abstrakt. Bei Murād bleibt höchst fraglich, ob tatsächlich staatliche Handlungsfähigkeit aus den vorgeschlagenen Veränderungen in Armee und Finanzverwaltung zu gewinnen wäre. Bei beiden bleibt offen, welchen konkreten Status das islamische Recht und vor allem seine Träger, die Rechts- und Religionsgelehrten, haben sollen. Während Murād zumindest auf einer Grundbildung der Abgeordneten in malikitischem Recht beharrt,⁹² bleibt bei Zanibar unklar, über welche Qualifikationen die Notabeln des Kodifizierungsrates verfügen sollen. Bezüglich der Reichweite der Reformvorschläge bleibt festzuhalten, dass sie bei Murād gegenüber den einleitenden Bemerkungen über das japanische Vorbild stark zurückfallen. Im Vergleich mit den Reformvorschlägen Zanibars scheinen die konkreten Ausführungen Murāds stärker um Anschlussfähigkeit an islamische Herrschaftslegitimationen bemüht. Ein zweiter, auffälliger Unterschied zwischen beiden Quellen liegt in den religiösen Argumentationen, die auf unterschiedliche Art in die Texte eingebaut sind. So bleiben bei Zanibar trotz des Bestrebens, seinem Reformanliegen durch religiöse Verweise und Anspielungen Nachdruck zu verleihen, Religion und Reform im Grundsatz voneinander getrennt. Religion wird nicht in den Dienst einer politischen und sozialen Modernisierung gestellt. Bei Murād hingegen kommt stärker der apologetische und in Teilen geradezu utilitaristische Umgang mit Religion aus nahöstlichen Reformdiskursen zum Tragen. Die Unterschiede zwischen beiden Texten können mit den verfügbaren Quellen nicht befriedigend erklärt werden. Es ist jedoch stark zu vermuten, dass neben der Prägung durch die religiöse Kultur des Herkunftslandes auch persönliche und politische Faktoren eine Rolle gespielt haben. In keinem Fall erlauben sie einfache Parallelisierungen zwischen religiösem und politischem Modernismus.

92 So heißt es bei Murād, dass die Mitglieder des *mağlis al-umma* zumindest den »Text« (*matn*) des Ḥalīl »gelesen« (d. h. gelernt) und verstanden haben müssen, Murād, S. 427. Es handelt sich hierbei um den *Muhtaşar*, ein Kompendium des malikitischen Rechts aus der Feder des Ḥalīl b. Işhāq, eines ägyptischen Gelehrten des 14. Jahrhunderts, das in Marokko sehr verbreitet war und ist.